VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти
(в сб. «История философии, культура и мировоззрение»)

Соколова Л.Ю.

История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Центральная проблема философии М. Мерло-Понти — взаимоотношение сознания и мира. Этот вопрос он формулирует уже в своей первой книге «Структура поведения» (1942), не обнаруживающей еще никакого влияния гуссерлевской феноменологии. Здесь автор видит свою задачу в поиске промежуточной позиции, опосредующей интеллектуализм, исходящий из «чистого сознания», и эмпиризм, апеллирующий к природной субстанции, а решение находит в исследовании конкретного существования и эволюции живого организма вплоть до возникновения символических форм организации поведения человека.

Собственную феноменологическую концепцию Мерло-Понти излагает впервые в докторской диссертации «Феноменология восприятия» (1945), где отстаивает мысль о том, что классическое противопоставление сознания и мира, души и тела — ошибка рефлексивной философии, преодолеть которую в состоянии верно понятая феноменология. В отличие от Ж.-П. Сартра, который, редуцируя трансцендентального субъекта и как исходное обнаруживая дорефлексивное cogito — ничто, негативно связанное с бытием (в-себе), и демонстрирует в своей дуалистической онтологии эту ошибку, Мерло-Понти стремится найти более фундаментальный, предшествующий любому сознанию экзистенциальный опыт бытия в мире. Он обращает внимание в учении Гуссерля на поздние размышления о жизненном мире и пассивном синтезе, благодаря которым немецкий философ подошел к «границам феноменологии». В работах «Анализ пассивного синтеза», «Картезианские размышления», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», «Начало геометрии» и др. он выдвинул мысль о том, что активной конституирующей работе сознания предшествует некое более примитивное смыслообразование, пассивный синтез объектов жизненного мира, который осуществляется пассивным, или потенциальным, сознанием. Следуя этой мысли и используя соответствующие понятия гуссерлевского учения, французский философ различает активную (d'act) и действующую (operant) интенциональность, но в отличие от Гуссерля относит последнюю не к пассивному сознанию, но к телу. В этом и состоит его главный ход в расширении предметного поля феноменологии. Не сознание, а живое собственное тело (le corps propre) определяет способ бытия в мире экзистенции, которая является конкретным телесным бытием, или «воплощенным сознанием».

Чистое Я, полагаемое трансцендентальным идеализмом основой мира, является, считает французский философ, издержкой рефлексивной философии. Он вводит понятие «сюррефлексии», «радикальной рефлексии», ставящей под вопрос трансцендентальную редукцию. «Сюррефлексия» выявляет, что последняя и ее «остаток» — чистое Я возможны, лишь если мы допустим (что и делает Гуссерль),

Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти
(в сб. «История философии, культура и мировоззрение»)

Соколова Л.Ю.

История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Центральная проблема философии М. Мерло-Понти — взаимоотношение сознания и мира. Этот вопрос он формулирует уже в своей первой книге «Структура поведения» (1942), не

обнаруживающей еще никакого влияния гуссерлевской феноменологии. Здесь автор видит свою задачу в поиске промежуточной позиции, опосредующей интеллектуализм, исходящий из «чистого сознания», и эмпиризм, апеллирующий к природной субстанции, а решение находит в исследовании конкретного существования и эволюции живого организма вплоть до возникновения символических форм организации поведения человека.

Собственную феноменологическую концепцию Мерло-Понти излагает впервые в докторской диссертации

«Феноменология восприятия» (1945), где отстаивает мысль о том, что классическое противопоставление сознания и мира, души и тела — ошибка рефлексивной философии, преодолеть которую в состоянии верно понятая феноменология. В отличие от Ж.-П. Сартра, который, редуцируя трансцендентального субъекта и как исходное обнаруживая дорефлексивное cogito — ничто, негативно связанное с бытием (в-себе), и демонстрирует в своей дуалистической онтологии эту ошибку, Мерло-Понти стремится найти более фундаментальный,

предшествующий любому сознанию экзистенциальный опыт бытия в мире. Он обращает внимание в учении Гуссерля на поздние размышления о жизненном мире и пассивном синтезе, благодаря которым немецкий философ подошел к «границам феноменологии». В работах «Анализ пассивного синтеза», «Картезианские размышления», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», «Начало геометрии» и др. он выдвинул мысль о том, что активной конституирующей работе сознания

предшествует некое более примитивное смыслообразование, пассивный синтез объектов жизненного мира, который осуществляется пассивным, или потенциальным, сознанием. Следуя этой мысли и используя соответствующие понятия гуссерлевского учения, французский философ различает активную (d'act) и действующую (operant) интенциональность, но в отличие от Гуссерля относит последнюю не к пассивному сознанию, но к телу. В этом и состоит его главный ход в расширении предметного поля феноменологии. Не сознание, а

живое собственное тело (le corps propre) определяет способ бытия в мире экзистенции, которая является конкретным телесным бытием, или «воплощенным сознанием».

Чистое Я, полагаемое трансцендентальным идеализмом основой мира, является, считает французский философ, издержкой рефлексивной философии. Он вводит понятие «сюррефлексии», «радикальной рефлексии», ставящей под вопрос трансцендентальную редукцию. «Сюррефлексия» выявляет, что последняя и ее «остаток» — чистое Я возможны, лишь если мы допустим (что и

делает Гуссерль), что человек свободен отвлечься от вопроса о существовании мира. Поскольку редукция имеет предпосылку — гипотезу о несуществовании мира, то ее результат — чистое Я не может быть первой очевидностью, а рефлексивная философия, заключает Мерло-Понти, не обнаруживает абсолютный опыт. В «сюррефлексии» философ осознает «зависимость сознания от внерефлексивной жизни, которая является изначальной, постоянной и окончательной ситуацией сознания» [1]. Мы можем «заключить в скобки» только бытие в себе, но не

жизненный мир, который Мерло-Понти называет «диким» или «вертикальным» бытием (в отличие от «горизонтального» мира, конституируемого сознанием). Феноменологический призыв «назад, к вещам самим по себе» он уточняет как обращение к реальности, какой она дана до сознания, в опыте, предоставляемым нам собственным тело. Отсюда следует то большое значение, которое Мерло-Понти придает не чисто интеллектуальному знанию о мире, а опыту восприятия, или «перцептивной вере», агентом которой является тело. Работа сознания выступает как нечто

вторичное, как эпифеномен, сопутствующий телесным процессам. Таким образом экзистенциалистская тема фактичности человека как бытия в мире получает новое звучание с доминантой на проблеме телесности.

Как отмечает французская исследовательница Ф. Дастюр [2], решающий шаг Мерло-Понти в преобразовании феноменологии подобен шагу Хайдеггера. Начиная с 1923 г., сначала в марбургских лекциях, затем в «Бытии и времени», Хайдеггер развивает тему Dasein, которое не является сознанием или

субъектом, но обладает в качестве бытия в мире интенциональностью. Изначально интенциональность следует трактовать не как отношение субъекта к объекту, а как экзистенцию, «выступание в истину бытия». Однако в отличие от Хайдеггера, который безусловно отдает предпочтение вопросу о бытии, сразу же отстраняясь от картезианского дуализма как «философии субъекта», подменяющей бытие наличностью геометрических форм, Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» не порывает с картезианским вопросом о сознании и мире, воспроизводит

его и строит «некартезианскую онтологию». В этом же направлении отказа от трансцендентального идеализма Гуссерля шли его многие ученики. Даже наиболее верный учителю Е. Финк, с которым Мерло-Понти познакомился в 1938 г. в Лувенском архиве, указывал на узость гуссерлевского понятия мира как всеобщего горизонта предмета, или как идеи полного синтеза возможных опытов, переживаемой с совершенной очевидностью, и развивал феноменологию, построенную на «космологическом различии» мира и внутримирового сущего. Да и сам Гуссерль, о чем

пишет Г. Бранд (1955), стремился выйти из трансцендентального идеализма и в последние годы жизни стал различать Я, которое конституирует мир, и Я, которое существует в мире — Dasein. С этих позиций, присутствующих в неизданных рукописях Гуссерля, мир — не только всеобщность всех потенциальных конститутивных возможностей Я, но и трансценденция, некая изначальность, благодаря которой возможен любой опыт мира.

Отказ от идеализма Гуссерля объединяет Мерло-Понти также с Ж.-П. Сартром, который попытался

уточнить гуссерлевское понятие интенциональности, «раскрыв скобки» и допустив реальное существование трансцендентного мира. Введя понятие интенциональности, Гуссерль поставил акцент на вовлеченности сознания в мир, но в концепции трансцендентального Я, конституирующего мир, он реставрирует идеализм. К тому же еще до «трансцендентального поворота» Гуссерль, трактуя интенциональный предмет как имманентный сознанию, вступает в противоречие, считает Сартр, с собственной идеей

интенциональности и становится на позицию субъективного идеализма классического типа: esse est percipi. Но, по мнению Мерло-Понти, Сартр делает две серьезные ошибки. Во-первых, он резко противопоставляет два региона бытия — сознание (для-себя) и мир (в-себе). Во-вторых, дает слишком узкое определение интенциональности, фактически отождествляя ее с сознанием (дорефлексивным cogito). Действительно, радикальный сторонник «картезианской» свободы cogito, автор «Бытия и ничто» выступил против учений о детерминированности субъекта чем

бы то ни было — «средой», «человеческой природой» (которая есть лишь объективированное прошлое моментального cogito) и — с чем особенно не может согласиться Мерло-Понти — бессознательным. Он показывает плодотворность идеи бессознательного, которая позволяет рассмотреть — чего не хватает Сартру — конституирование интенционального предмета на более фундаментальном досознательном уровне субъекта. Поэтому концепции Фрейда и позднего Гуссерля органично соединяются в феноменологии Мерло-Понти.

Также в противоположность Сартру, который был сторонником идеи раннего Гуссерля о радикальном различии эйдетических и эмпирических наук, Мерло-Понти отталкивается от феноменологии позднего Гуссерля. Последний со временем все теснее связывает сущность с существованием: интуиция сущности не кажется ему больше абсолютной, а сама сущность становится релятивной, исторической. С этой точки зрения, речь может идти только о параллельном и взаимообогащающем развитии двух этих типов наук, которые трудно разграничить.

Мерло-Понти почти соединяет их. К примеру, лишь различие методов позволяет, пишет он, развести эйдетическую феноменологию и эмпирическую психологию: первая использует метод воображаемых вариаций, вторая опирается на реальные вариации и прибегает к индукции. Но и различие методов относительно для французского философа, ведь индукция исходит из ограниченного числа фактов и предполагает интерполяцию (заполнение лакун), которая опирается, также как интенциональный анализ, на возможные, то есть воображаемые

вариации. Следовательно, индуктивное и сущностное знание однородны — это просто две различные ступени в объяснении. Далее, критикуя Сартра, Мерло-Понти показывает, что эмпирическая психология открывает сущности: психоанализ (фрейдизм, который Сартр называл «эмпирическим психоанализом» и противопоставлял ему свой «экзистенциальный психоанализ») демонстрирует смысл видимо абсурдных феноменов типа оговорки, истерической конвульсии и т.д.

Таким образом, внимание к досознательному уровню

взаимоотношения человека и мира, соединенное с феноменологическими идеями, усвоенными при чтении рукописей позднего Гуссерля и работ некоторых его учеников, особенно Хайдеггера, Финка и Шелера, дает возможность Мерло-Понти разработать феноменологическую онтологию «человеческой реальности», лишенную противоречивости сартровской концепции экзистенции, где, с одной стороны, присутствуют весьма реалистические тезисы о человеке как «человеке среди людей», «вещи среди вещей», а с другой — отрицается научная

психология, поскольку сартровское определение сознания исключает любой детерминизм и, следовательно, всякую возможность науки о человеке.

В решении загадки человеческой экзистенции — в анализе тела — онтология Мерло-Понти располагается внутри и французской традиции рефлексии о несводимых к дискурсивному мышлению духовных актах человека, присутствующих в работе художника, который творит смысл практическим образом, вне формы суждения (Ш. Бодлер, П. Валери, П. Клодель и др.). В этой традиции «место мысли» художника

— не ум, а рука, взгляд, сердце. Особенно важное значение для Мерло-Понти имел произведенный Г. Марселем анализ «моего тела» как «воплощенного сознания» (первоначально осуществленный создателем французского экзистенциализма независимо от немецкой философии). «Вы не принадлежите себе», — цитирует Марсель слова апостола Павла, ибо «мое тело» — не инструмент, которым пользуется Я, но «Я есть мое тело». Поэтому мыслить «мое тело» как таинство означает восстановить изначальную нераздельность души и тела, которую

разрушает объективирующая рефлексия, оканчивающаяся психофизическим дуализмом. И для Мерло-Понти тело не является объектом, прочим среди тех, которые нас окружают: оно не вещь в мире, но отношение к миру. Оно есть живое собственное тело, которое я знаю не умом, но которое, наоборот, является условием для моих высших функций, моего «сознательного Я». Будучи таким условием, именно тело, по Мерло-Понти, является подлинным субъектом конституирования. Объекты мира выступают для «сознательного Я» как смысловые единства, поскольку

они независимо от него схвачены в качестве таковых телом: последнее, интенционально связанное с миром, осуществляет предварительную конституцию. «Собственное тело есть в мире, как сердце в организме: оно постоянно образует с ним систему. (…) Я не мог бы схватить единство объекта без посредства телесного опыта» [3]. Дело в том, что тело функционирует как целостная система, все функции которой связаны друг с другом и с окружающим миром: не являясь механической суммой отдельных органов чувств, оно представляет собой связную систему

межсенсорных взаимодействий. Критикуя принятую рефлексивной философией идею конституирования единства воспринимаемого объекта сознанием, Мерло-Понти полагает, что оно обеспечивается единством и согласованностью объективных телесных механизмов, причем благодаря этому предмет сразу схватывается как таковой. О последнем свидетельствует опыт восприятия, в котором обычное, незамутненное рефлексией наблюдение не обнаруживает никакого процесса синтеза образа. Мерло-Понти ссылается также на эксперименты гештальтпсихологов,

свидетельствующие о целостности восприятия.

Собственное тело деперсонализировано и имеет внеличностный модус анонимного On, так как в наивном дорефлексивном опыте восприятия отсутствует тело как мое. Поэтому «я не могу сказать, что я вижу голубизну неба в том же смысле, как когда говорю, что я понимаю книгу или что я решил посвятить свою жизнь математике» [4]. Правильнее было бы сказать: «во мне видит», «во мне воспринимает» (on percoit en moi). Собственное тело мне не принадлежит: «сознательное Я»

может контролировать его действия не более, чем рождение или смерть. Так из констатации объективности, независимости механизмов восприятия от «сознательного Я» Мерло-Понти делает вывод об анонимности субъекта восприятия — тела, или «естественного Я». Фактически философ наделяет тело функцией сознания, «латентной наукой»: оно является «логосом эстетического мира» [5].

В решении проблемы интерсубъективности Мерло-Понти также стремится избежать как гуссерлевского объективизма, так и сартровской позиции, согласно

которой под объективирующим взглядом другого я в опасности. Согласно Мерло-Понти, в перцептивное поле, охватываемое телом, включен и другой: он составляет часть моего тела. «Ни во мне, ни вне меня нет более ни в-себе, ни для-себя; другой участвует в моем «чувствовать» и составляет — совсем как Я — систему с миром», — поясняет Д. Уисман [6]. Поэтому интерсубъективные отношения не являются конфликтными, а жизненный мир — это наш общий мир, который Мерло-Понти называет «междумирьем» (intermonde),

временным развертыванием которого является история.

В концепции философа остается непроясненным вопрос о статусе анонимного субъекта, который во мне является субъектом моего видения, но одновременного не зависит ни от тела как моего, ни от моего сознания. Как в таком случае объяснить уникальность моих образов, если они вызваны анонимным действием тела, и почему эти образу я отношу к своему телу, а не к чужому? Осознавая эти трудности, с конца 50-х гг. Мерло-Понти начинает работать над новой книгой — «Видимое и невидимое»

(1964), где признает, что «проблемы, поставленные в «Феноменологии восприятия», неразрешимы, поскольку я исходил из различения сознание — объекты» [7]. Он стремится теперь радикально преодолеть дуализм души и тела, показав, как в результате «двойного генезиса» и мир, и сознание происходят из одного начала, которое он называет «плотью». «Плоть — это последнее понятие, которое не является единством двух субстанций, но мыслится из себя самого» [8]. Последние мысли Мерло-Понти были обращены к анализу художественного опыта, особенно

живописи. На картине художник изображает внутреннюю одушевленность бытия, в видимом открывает невидимое (для рассудка) — автономный порядок, неразличимую смесь духовного и телесного. Живопись «дает видимое бытие тому, что обычное, заурядное зрение полагает невидимым. (…) Это всепоглощающее зрение, по ту сторону «визуальных данных», открыто на ткань Бытия» [9]. Это трансцендентное универсальное бытие — «плоть» — художник наделяет смыслом, мыслит средствами живописи, без обращения к понятию.

Таким образом, стремясь преодолеть картезианский дуализм и показать вторичность рационального знания по отношению к непосредственной «перцептивной вере» или «оку» художника (формулируя вопрос в этих терминах, Мерло-Понти обнаруживает влияние больше Бергсона, чем Гуссерля), французский философ строит онтологию, которая в своем наиболее радикальном виде в поздних работах отчетливо приобретает эстетический характер. К сути бытия нас лучше всех ведет художник, который «мыслит живописью», а о живописи невозможно говорить языком

дискурсивной философии Декарта. Так, пространство картины — не евклидово. Неслучайно, что последний законченный текст Мерло-Понти «Око и дух» (1960) продолжает развивать мысль о бытии, присутствующую в современной живописи (Сезанн, Клее). Онтология Мерло-Понти намечает и обсуждает ряд тем, существенных для западной философии XX века: о критике философии в форме суждения, поиске новых «мест мысли», преодолении сциентизма. Своим образованием она обязана как немецкой феноменологической

мысли, так и французской традиции, особенно философии живописи. Что касается последней, то ее развитие не прервалось и во второй половине минувшего века и во многом было инспирировано исследованиями Мерло-Понти в области феноменологии. Вот только некоторые имена: М. Дюфрен, Ж.-Ф. Лиотар, М. Анри, Ж. Делез, М. Серр, Ж.-Л. Марион, Э. Эскубас. Ж.-М. Рей.

Примечания

[1] Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perseption. Paris, 1987. P. IX.

Назад

[2] Dasture F. Monde, chair, vision // Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel. Paris, 1988.
Назад

[3] Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perception. P. 235.
Назад

[4] Ibid. P. 241.
Назад

[5] Ibid. P. 490.
Назад

[6] Huisman D. Histoire de l’existentialisme. Paris, 1997. P. 107.
Назад

[7] Merleau-Ponty M. Visible et Invisible. Paris, 1964. P. 253.
Назад

[8] Ibid. P.185.
Назад

[9] Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С.19.
Назад

Смотрите также:

Крюков А.Н. Проблема интерсубъективности у Гуссерля
Ладов В.А. Интенциональность в языке: проблема выразимости

Лобастова В.А. Этапы становления феноменологии Э. Гуссерля
Орлова Ю.О. Понятия апперцепции и рефлексии у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля
Разеев Д.Н. Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля
Сухачёв В.Ю. Интенциональный и аинтенциональный сценарии аналитики феноменальности сознания
Черненко С.В. Концепция интенционального объекта воображения (образа) у Ж.-П.Сартра

Ключевые понятия:

бессознательное, бытие, восприятие, жизненный мир, знание, интенциональность, мир, пассивный синтез, реальность, символические формы, синтез, сознание, субъект, сущее, сюррефлексия, тело, трансцендентальный идеализм, феноменология, человек, экзистенция, эмпиризм, Я